

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Modernin länsimaisen ihmiskuvan lyhyt historia

Helo, Ari Petri

Gaudeamus

2017

---

Helo , A P 2017 , Modernin länsimaisen ihmiskuvan lyhyt historia . julkaisussa M  
Myllykangas & P Pietikäinen (toim) , Ajatusten lähteillä : aatteiden ja oppien historiaa .  
Gaudeamus , Helsinki .

---

<http://hdl.handle.net/10138/309792>

---

unspecified  
publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

## MODERNIN LÄNSIMAISEN IHMISKUVAN LYHYT HISTORIA

ARI HELO

Uuden ajan alun Euroopassa alkoi staattinen yhteisöllinen maailmankuva murtua monilta suunnilta, ja lopulta sen tilalle kehittyneestä yksilöllisestä ihmiskuvasta muodostui modernin länsimaisen ajattelun perusta. Ymmärtääkseen tämän muutoksen historiallista merkitystä voi miettiä vaikkapa sitä, kuinka kyläyhteisössä perinteisesti eläneen keskiaikaisen talonpojan maailma mullistui täydellisesti 1500-luvun alussa ja kuinka se muuttui edelleen 1600-luvun kauppakapitalismin ja 1800-luvun teollisen vallankumouksen myötä. Itse asiassa moderni identiteettikeskustelu syntyi vasta 1700-luvulla, kun vanha, näennäisesti ongelmaton identiteettikäsitys oli jo murentunut peruuttamattomasti. Identiteetistä tuli jotenkin ongelmallinen.

Tärkeimpiä mullistuksia länsimaisen ihmisen maailmankuvassa 1400- ja 1500-lukujen vaihteessa olivat reformaatio, kopernikaaninen vallankumous ja uuden mantereiden löytyminen. Maailma näytti jopa ahdistavalla tavalla uudelta. Lutherin uskonnollinen reformaatio tähtäsi siihen, että kirkossa säännöllisesti ripittäytymässä käynyt ja sille kiltisti kymmenykset maksanut talonpoika ajattelisi suhteensa Jumalaan henkilökohtaisesti. Tämän vuoksi *Raamattu* piti kääntää kansankielelle. Ihmisestä oltiin tekemässä henkilökohtaisesti vastuullista omasta pelastuksestaan. Samaan aikaan selvisi, että maa ei ole universumin keskipiste, jota taivaankappaleet kiertävät säännöllisillä radoillaan. Myöhemmin osoittautui, että tähtiä jopa sammuu eli häviää tyystin maailmankaikkeuden staattiseksi ymmärretystä koneistosta. Jo 1700-luvulla puhuttiin siitä mahdollisuudesta, että niin kutsuttu kaiken olevaisen suuri ketju (*the great chain of being*), jollaisen oletettiin yhdistävän Jumalan luomakuntaa kasveista eläimiin ja enkeleihin saakka, onkin jatkuvassa muutoksessa. Tai olisi mahdollista, että esimerkiksi yksittäisiä eläin- tai kasvilajeja katoaa kokonaan. Amerikkojen löytäminen puolestaan johti outoon teologis-yhteiskunnalliseen dilemmaan. Tämän osoittaa hyvin Kristoffer Kolumbuksen

(n. 1451–1506) lausahdus alkuperäisten amerikkalaisten tilanteesta, kun hän totesi, että he elivät kuin paratiisissa tietämättöminä syntyisyydestään ja pitäisi oitis käännäyttää kristityiksi mutta samalla alistaa valloittajien orjiksi.

Yhteiskunta-ajattelussa ratkaisevan tärkeän muutoksen tuottivat 1600-luvun luonnonoikeusajattelijat. Hollantilaisen Hugo Grotiuksen (1583–1645) ja saksalaisen Samuel Pufendorfin (1632–1694) luonnonoikeusteoriaan perustuvissa kansainvälisen oikeuden oppikirjoissa riistettiin moraalifilosofia teologeilta oikeusoppineiden erityisalaksi. Syitä tähän kehitykseen olivat Eurooppaa 1500-luvulla ravistelleet uskonsodat, joissa kristityt kansat tuhosivat toisiaan riidellessään pelastumisen oikeasta metodista, sekä havahtuminen uuden maailman pakanakansojen erilaisiin yhteiskuntajärjestelmiin. Niiltä tähän näytti puuttuvan tyystin paitsi organisoitu kirkkolaitos myös luonnolliseksi ajateltu järjestäytynyt sääty-yhteiskunta. Nämä olivat sytykkeitä ajatella niin kutsutusti ”luonnollista” yhteiskunnallista oikeusjärjestystä uudella tavalla.

Luonnonoikeusajatteliijoille omistusoikeus oli yksi keskeisistä kysymyksistä ratkottaessa sitä, millainen rauhanomainen yhteiskuntajärjestys olisi Jumalan säättämien luonnonlakien mukainen. Juuri tämä maallinen pätevyysalue erotti luonnonoikeuden teologiasta, jolle jätettiin erityiskysymykset pelastuksesta, ikään kuin yksilöllisen moraalifilosofian perimmäisinä kysymyksinä. Englantilaisen John Locken (1632–1704) kirjoituksissa luotiin uusi näkemys työn ja yksityisomaisuuden oikeudellisista suhteista sikäli, että vain työ luo aitoja omaisuutta koskevia oikeuksia. Locken näkemys ei ollut suoranaisesti hyökkäys sääty-yhteiskunnan rakenteita vastaan, mutta se ymmärrettiin usein juuri niin. Osin tähän tulkintaan oli syynä se, että sääty-yhteiskunnan feodaaliset perustat olivat jo murenemassa Englannissa. Siellä suurmaanomistajat karkottivat alustalaisiaan mailtaan niin laajalti, että jo vuoden 1650 vaiheilla lähes puolet maan väestöstä oli irtolaisia. Näistä teollinen vallankumous myöhemmin ammensi halvan työvoimansa. Yhdysvaltain ja Ranskan vallankumoukset 1700-luvun lopulla loivat yksilöiden tasa-arvoisiin oikeuksiin perustuvan liberaalin yhteiskuntanäkemyksen, joka oli vallankumouksellinen

juuri siksi, että se haastoi ikaikaisten käsityksen sääty-yhteiskunnasta kaikkein luonnollisimpana ihmisyhteisön mallina.

Kauppakapitalismin ja irtolaisväestön kasvun myötä syntyi mahdollisuus sille protestanttisen etiikan keskeiselle sekulaarille versiolle, jossa tasa-arvoisiksi julistettujen ihmisten arvo yksilöinä tuli määritellyksi nimenomaisesti heidän työnsä kautta. Tällaisen etiikan esimerkillisenä puolestapuhujana sosiologi Max Weber (1864–1920) piti amerikkalaista Benjamin Franklinia (1706–1790), joka 1700-luvulla kirjoitti työteliään elämäntavan hyveellisyydestä takeena nuoren miehen luotonsaannille ja mahdollisuuksille päästä eteenpäin elämässä. Ranskalainen yhteiskuntafilosofi Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) puolestaan saarnasi yksilön kansalaisvelvollisuuksista, joita ilman uudenlainen ajatus kansan suvereniteetista ei olisi mahdollinen. Hän oli sitä mieltä, että vastahakoisesti isäntiensä suojelusta ja vanhoista maankäyttöoikeuksistaan luopumaan joutuneet maataloustyöläiset ja pientalonpojat kuuluikin pakottaa vapaiksi. Jo ennen varsinaista teollista vallankumousta kirjoittanut skottilainen moraalifilosofi ja taloustieteilijä Adam Smith (1723–1790) puolestaan selitti, että uusi manufaktuuri-teollisuus voi tehostaa työtekoa oleellisesti tavalla, mistä kokonaiset kansakunnat voivat materiaalisesti hyötyä. Toisin kuin Smithille, Karl Marxille (1818–1883) oli selvää, että teollisuuskapitalismi ylittää kansalliset rajat ja on siksi muuttamassa koko länsimaista kulttuuria nimenomaan kansainvälisenä kulttuurina. Marxilla ei toki ollut mitään sitä vastaan, että teollisuustuotannon tehokkuutta lisätään. Hänen argumentointinsa keskittyi pikemminkin siihen, kuinka tuotannon voitot jaettaisiin oikeudenmukaisesti kaikille.

Marxin ajatteluun perustuvaa sosialismia alettiin pian pitää ateistisena tiedeuskovaisuutena. Kristinuskon perusteita olivat radikaaleimmat valistusajattelijat kyseenalaistaneet jo 1700-luvun alkupuolella. Ranskan suuren vallankumouksen (1789) melskeissä, kun jumalanpalvelukset kiellettiin lähes kymmeneksi vuodeksi, Notre Damen katedraali julistettiin ”järjen temppeliksi”, kunnes vallankumouksen terroriksi muuttanut Maximilien Robespierre (1758–1794) totesi

ateismin aristokraattiseksi ja perusti kansalaisuskonnoksi ”korkeimman olennon kultin”.

Autonominen yksilö oli keskeinen käsite myös Immanuel Kantin (1724–1804) hyvää tahtoa pohtivassa moraalifilosofiassa, jossa ihminen rationaalisena vapaana toimijana asettaa itselleen moraalisen velvollisuuden kategorisen imperatiivin muodossa (toimi aina sellaisin perustein, että siitä voitaisiin tehdä yleinen laki). Kantin tietoteoria (transsendentaalinen idealismi) puolestaan erotti ihmisen rationaalis-empiristisen tiedon käsitteen selvästi siitä, miten asiat aidosti ovat. Tämä loi osaltaan pohjaa romantiikan käsitykselle juuri taiteesta toimintana, jossa ihminen saa edes aavistuksen asioiden aidosta laadusta, toisin kuin tietoa tai moraalista hyvää tavoitellessaan.

Charles Darwinin (1809–1882) skandaalimainen väite, että ihminen on vain apinasta kehittynyt laji muiden nisäkkäiden joukossa, mullisti kristillistä maailmankuvaa erityisesti siksi, että hänen evoluution käsitteensä oli vailla mitään sisäänrakennettua kehitysajatusta. Muutokset yksinkertaisista monimutkaisempiin elämänmuotoihin olivat ikään kuin mykän evoluution tuotosta, ilman mitään päämäärää. Nämä näkemykset eivät sopineet ajatukseen ihmisestä luomakunnan herrana. Saksalainen filosofi Friedrich Nietzsche (1844–1900) julistikin perinteisen länsimaisen Jumalan kuolleen, millä hän viittasi modernin ihmisen lopulliseen vieraantumiseen vanhanaikaisesta yhteisöllisyydestä ja sen mukanaan tuomasta identiteettikäsitteestä. Tällaisen ”kuolleen Jumalan” voi toki ajatella edelleen olevan olemassa, vaikkakin vain ruumiina. Kaikista perinteisistä uskonnollisista auktoriteeteista vapautettu yksilö ei vain enää koe Jumalan vastaavan hänen kysymyksiinsä.

Kun edellä mainittu Max Weber sitten löytää modernin ihmisen modernin teollistuneen yhteiskunnan kapitalististen rakenteiden ”rautahäkkiin suljettuna” tuotantokoneiston osana, on hän suorastaan tuohtunut siitä, miten mitäänsanomattomaksi 1800- ja 1900-luvun vaihteen länsimainen sivistys on muokkautunut. Ajan kapitalistisessa järjestelmässä ”ihminen syntyy koneistoon, ja meno jatkuu ehkä siihen

saakka, kunnes viimeinenkin sentneri fossiilista polttoainetta on hehkunsa hehkunut”, Weber saarnaa.\*

Protestanttisen askeettisen elämäntavan toiveikas perijä, valistuksen henki ideaalinaan ihmisen kaikinpuolinen sivistyminen ja raffinoituminen, näytti muuttuneen pelkäksi specialistien kulttuuriksi, jolla ei edes voi olla mitään yhteistä henkisen jalostumisen päämäärää. Sivistyneistöstä oli tullut pelkkiä erityisalojensa teknokraattisia asiantuntijoita, koska yhteiskuntakehitys ja tieteellinen edistys olivat monimutkaistuneet asteelle, jota kukaan ei voinut enää hallita yksilölle merkityksellisenä maailman jäsentämisen tapana. Weberin mukaan jäljelle jäävät vain ”erikoismiehet ilman henkeä, nautintoihmiset ilman sydäntä: tämä ei-mikään kuvittelee nousseensa koskaan aikaisemmin saavuttamattomalle ihmisyyden asteelle”. Totta onkin, että ymmärtääkseen vaikkapa James Joycen *Ulysses*-teosta (1922) nyky-aikaisen fyysikon on syytä kysyä kirjallisuuden tutkijoilta, mikä siitä tekee kaunokirjallisuuden klassikon. Postmodernismin isänä pidetty ranskalainen filosofi Jean-François Lyotard (1924–1998) esimerkiksi argumentoi, ettei kirjan arvo ole suinkaan kiinni sen kuuluisasta tajunnanvirtana tunnetusta kerrontatekniikasta.

Postmoderni tavallaan syntyy vastauksena modernin jatkuvalla kriisitietoisuudelle hyppäämällä koko modernia sivistysajattelua leimanneiden lopunajan odotusten tuolle puolen. Aikamme populaarikulttuuri elää jo monessa mielessä modernin niin kutsutun suuren kertomuksen lopun jälkeisessä ajassa, erilaisissa maailmanlopun jo kohdanneissa *science fiction* -maailmoissa. Viitaten Andy Warholin (1928–1987) kulutuskulttuurista ammentaviin taideteoksiin yhdysvaltalainen kulttuurintutkija Fredric Jameson (s. 1934) ihmettelee, miksi Warholin teokset eivät näytä kommentoivan mitään itsensä ulkopuolista, eivät edes tuota kulutuskulttuuria.

Lyotard puolestaan tekee selväksi, ettei estetiikan tarkoitukseksi voida määrittää mitään pyrkimystä pelastaa jo postmoderniksi käsitettyä specialistien kulttuuria sen luontaisesta pirstaleisuudesta jonkin abstraktin edistystemaattisen diskurssin tarpeisiin. Hänen mukaansa

---

\* Weberin suomennokset Timo Kyntäjä (Weber 1980).

erityisesti saksalainen yhteiskuntateoreetikko Jürgen Habermas (s. 1929) on tästä haaveillut. Postmodernin Lyotard määrittelee modernin itsensä löytämisen tilaksi, jossa taide ei pyrikään ottamaan kantaa reaali maailmaan. Pikemminkin se on kiinnostunut vain uusista tavoista saada aavistus tieteellisen tiedon ulottumattomiin jäävän subliimin tai mystisen kokemuksesta, jollaista ei voi selittää, koska se on itse koettava. Modernismin ja postmodernin välisestä jännitteestä käytävällä keskustelulla voi olla merkitystä esimerkiksi kysyttäessä, pitäisikö nykyistä identiteettikeskustelua enää käydä lähtökohdasta, jossa jokaiselle etsitään vain yhtä ja ainoaa identiteettiä.